Geminello Preterossi

DIALETTICA DEL MITO

RACCONTO E POLITICA DELL'ORIGINE

The dialectic of myth. Narrative and the politics of origin

The essay provides a critical presentation of the link between myth and politics, in a theoretical and historico-conceptual perspective. While for the *Dialectic of Enlightenment* reason is already within myth, the Author suggests that myth is rather placed within the horizon of (speculative) reason. The dialectic between myth and *logos* anticipates the one between transcendence and immanence. Every legitimation entails a «mythical» excess, a presumption of sense and a mean productive of belief, primarily in the intrinsic value of political association. The Author argues that the persistence – or translation – of myth into *logos* has been politically productive also for mature modernity. Finally, the Author develop the question concerning the place of myth today, when the mythical core of western rationalism seems to have consumed both its propulsive forces and the symbolic resources for supporting autonomous political subjectivities.

Keywords: myth, reason, dialectic, politics

1. Il mito tra immediatezza e mediazione

Accingendomi a offrire una presentazione complessiva del tema «mito e politica» da un punto di vista teorico e storico-concettuale, non posso non avanzare un'avvertenza preliminare, evidente ma non per questo meno vera e condizionante: il problema del mito e del suo nesso con la dimensione politica è vastissimo e per certi aspetti quasi inafferrabile. In qualche modo, poiché trattare di mito e politica significa tematizzare la possibilità e i limiti della razionalizzazione dell'ordine e del potere, si tratta di un angolo visuale dal quale è possibile ricostruire la specificità dell'intera esperienza politica euro-occidentale. Inevitabilmente, non potrò che affrontare alcuni nodi a mio avviso centrali per la comprensione della congiunzione originaria tra mito e politica e delle sue

Geminello Preterossi, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università degli studi di Salerno, via Giovanni Paolo II 132, 84084 Fisciano (Sa) – gpreterossi@unisa.it

metamorfosi, legate soprattutto alla legittimazione della modernità e alle sue crisi. Le domande teoriche di fondo che il problema del senso politico del mito pone scaturiscono dal suo carattere dilemmatico, oppositivo: il mito è immediatezza o mediazione, fondamento intrattabile o narrazione del fondamento, astoricità ripetitiva o movimento progressivo? Proprio perché questi «opposti» sono compresenti in esso, si tratterà di dar conto di entrambi i lati e soprattutto di mostrarne la paradossale connessione. Nella quale si trova, probabilmente, il persistente segreto del mito.

Muovo da alcuni assunti preliminari: il mito è sempre stato produttivo politicamente, tanto nelle società tradizionali quanto in quelle moderne; la politica che si autorappresenta come affrancata dai miti finisce immancabilmente per riprodurne; il nesso tra mito e politica presuppone quello tra mito e *logos* e impone un chiarimento sullo statuto del mito in quanto tale. Il costrutto «mito politico» può essere inteso, ed è stato praticato, in più sensi: come uso politico del mito, quale residuo mitico nel razionalismo politico, come nesso ideologico mito-irrazionalismo, come problema della sostanza e della funzione del mito politico in quanto oggetto, quale rapporto strutturale tra mito politico e racconto[1].

La mia ipotesi teorica di partenza è che la produttività del mito sia dovuta proprio alla sua dimensione mediana, tra trascendenza e immanenza, alterità e comunità, identificazione verticale e compartecipazione del senso, ovvero alla sua funzione di urbanizzazione (articolazione narrativa) del sacro, che prelude alla mediazione razionale. In qualche modo, il mito è dialettico, è già mediazione. Ma come intendere la natura di questa peculiare mediazione? Il mito è una

[1] Con alcune necessarie puntualizzazioni, si può convenire con la definizione del mito politico quale «forma di legittimazione del potere» (ma direi più in generale dell'ordine, del suo assetto e del suo senso complessivi) e «racconto dell'origine», che identifica un destino collettivo, l'identità di un «noi» (cfr. D. Cofrancesco, *Politica e mito*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani, 1996). In questo senso il mito politico sarebbe simile alle ideologie politiche, anche se queste mirano a mobilitare all'azione, mentre il mito ci precede, perché ci crediamo senza averlo scelto. In realtà il mito politico, soprattutto nella modernità matura, non è solo ascrizione e conferma d'identità, ma anche e soprattutto mobilitazione della medesima, fonte di investimento energetico, saldatura tra fede e volontà (si pensi ai miti rivoluzionari come lo sciopero generale, alle diverse forme di politicizzazione della nazione, alle lotte per l'indipendenza e la decolonizzazione). È indubbio che il mito sia fonte e oggetto di credenze. Molto più dubbio è che sia possibile distinguere rigidamente il pensiero politico legato al mito (o con persistenze mitiche) dalla filosofia politica moderna (in quanto questa procederebbe per argomenti razionali): non solo perché un pensiero aperto al mito, consapevole della sua funzione prerazionale ma non per questo irrazionale, può essere tranquillamente un pensiero argomentativo. Ma soprattutto perché il pensiero moderno, anche assumendo la legittimità e fondatezza della sua pretesa argomentativa razionalista (come personalmente non ho difficoltà a fare), non è esente dal ricorso a residui mitici né è in grado di espungere integralmente l'ipoteca del mito in politica. È assai più proficuo, a mio avviso, pensare la dimensione politica del *logos* e del mito come una vicenda complessiva e fondamentalmente unitaria, fatta certamente di scarti e scossoni, ma che non procede per vie parallele incomunicanti.

verità diminuita, minore, o è piuttosto «fonte» privilegiata, presupposto certo da elaborare, correggere, criticare, ma inaggirabile per la ragione medesima? E se è vero che spesso la dimensione pratica della ragione acquisisce un peculiare plusvalore energetico dal mito, qual è la radice di questo vincolo persistente? Si tratta di un retaggio storico o c'è un motivo teorico che assegna validità etica al mito, legato alla riproduzione della risorse in grado di alimentare le «credenze» collettive, all'impossibilità di tradurre in modo immediato e integrale la logica delle passioni nel *logos*, alla necessità di un «ponte» (uso delle metafore, persistenze e analogie teologico-politiche, ricorso a forme di estetizzazione e ritualizzazione) tra questi due livelli? Un ponte che per funzionare, per istituire una mediazione tra razionalità formale e riconoscimento «patetico» deve conservare un residuo mitopoietico.

Tale insuperabilità del mito va a mio avviso letta non in senso tradizionalista, ma come questione interna al *logos* moderno. Qui si biforcano due strade ermeneutiche: quell'insuperabilità può rappresentare un limite strutturale della razionalizzazione, oppure la manifestazione della forza autonoma e sempre risorgente del mito; l'effetto di una razionalizzazione incompiuta oppure il segno spesso incompreso di una complessità del razionalismo politico, offuscata da letture dimidiate, non dialettiche, del Moderno. Piste ed esiti differenti, soprattutto rispetto alla nostra comprensione della modernità politica, derivano da queste diverse chiavi di lettura: la persistenza del mito rivela il carattere intrinsecamente mitico della ragione medesima; oppure esso svolge una funzione identitario-genealogica, che lo avvicina al discorso teologico; o ancora il suo peso in politica evidenzia le peculiarità dei vincoli collettivi, l'impossibilità pratica, confermata anche nelle società post-tradizionali e nei regimi di massa, di una fondazione puramente procedurale e convenzionale dell'ordine, che a dispetto della sua razionalizzazione artificialista non solo tende a riprodurre miti ma ne conosce un risorgente bisogno dal basso.

All'ingrosso, si possono individuare le seguenti tappe del viaggio dal mito al *logos* (e ritorno): una prima tappa, che trova in Platone il suo apice filosofico, ma che è preparata da un lungo lavorio precedente, è quella che vede la ragione come elaborazione del mito. Ciò è possibile perché il mito, in un certo senso, è già una forma di *logos*, è appunto già in sé mediazione (seppur affetta da immediatezza, cioè da un che di arcano, sovraumano e violento). Una seconda tappa è quella determinata dallo scarto della modernità, in cui fioriscono le mitologie moderne della ragione, la più radicale delle quali sarebbe quella che considera la ragione precisamente come «smitizzazione», fonte di rischiaramento che consente di diradare le ombre del mito e di liberarci dal suo peso. C'è infine una tappa che, sulla scia del successo velenoso della razionalizzazione sul piano dell'efficacia strumentale, ne mette in evidenza i prezzi e il non detto: la ragione stessa diviene oggetto di un'opera di smitizzazione critico-polemica, a opera del cosiddetto «pensiero negativo», da Nietzsche a Heidegger, fino a Horkheimer e Adorno. Mostrando l'erosione interna delle fondamenta della ragione occidentale, riducendo la logica della modernità a «nichilismo» e retrodatandola al senso originario del sorgere della metafisica, tale narrazione (mitica)

oltre ad alimentare il mito della ragione come mito, genera a sua volta il mito della smitizzazione della ragione (una sorta di illuminismo di secondo grado, rovesciato, una «metacritica» senza illuminismo). In questo senso, decisiva si rivela l'influenza diretta o indiretta di un'opera ambigua come *Dialettica dell'illuminismo* sul pensiero cosiddetto «postmoderno». Ora, dato per presupposto questo quadro tipico dell'autorappresentazione filosofica dell'Occidente, che ha certamente dalla sua molti agganci canonici, occorre guardarvi dentro per far emergere gli slittamenti semantici, i punti di sutura concettuali, le forzature, i limiti e soprattutto quanto in esso è taciuto o frainteso.

Nel suo senso canonico, il mito può essere inteso come qualcosa di originario, separato e indisponibile: il «totalmente altro», secondo la celebre definizione di Walter Otto[2]. Il mito è tanto pienezza di essere, in senso oggettivo, quanto parola o racconto rivestito di sacralità. Quindi originariamente non si riduce a metafora o simbolo (nel senso di qualcosa che sta al posto di altro o che unifica da un punto di vista superiore). Sull'esigenza di circoscrivere il concetto di mito e di individuarne la «sostanza» ha molto insistito Furio Jesi, autore di un'acuta ricostruzione generale del problema[3]. Il mito, si chiede Jesi, è una sostanza autonomamente esistente, oppure una «parola» fondamentalmente autoreferenziale o che addirittura può non rinviare a nulla? Da queste due diverse ipotesi interpretative derivano conseguenze etiche, ideologiche, politiche molto diverse, poiché l'esegesi del mito conferisce sempre potere[4]. Certamente il mito è «narrazione». Tuttavia, può non essere solo una «parola», ma anche un «oggetto» a cui essa rinvia e che è in concreto «il» mito. Però il mito oggi non può essere presupposto come oggetto dato immediatamente alla rappresentazione: semmai è la «mitologia» che – essendo già una mescolanza di contrari: *mythos* e *logos* – può operare una mediazione appropriabile per via concettuale tra oggetto e sua duplicazione narrativa[5].

Il rapporto tra mito e *logos* rivela la sua sottile e problematica ambiguità in Platone[6]: da un lato il rapporto viene impostato sulla base di una chiara distinzione e gerarchia, che definisce il canone del primato del *logos*; dall'altro però Platone elabora miti del *logos*, o in funzione di esso. L'uso platonico del mito, quindi, per un verso gli riconosce una funzione comunicativa delle verità del *logos*, cioè il valore di «esempio» (il riferimento ovvio è il mito della caverna del VII Libro della *Repubblica*, che sulla base del parallelo anima-città propone una pedagogia politico-antropologica). Per altro verso sottopone il mito a un'opera di razionalizzazione, che ne depotenzia la forza autonoma,

[2] Cfr. W.F. Otto, *Il mito*, ed. it. a cura di G. Moretti, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2007.

[3] Cfr. F. Jesi, *Il mito*, Milano, Mondadori, 1980.

[4] Ivi, p. 8.

[5] Ivi, pp. 12-13.

[6] Sul mito in Platone, mi limito a citare: *Plato and Myth*, ed. by C. Collobert – P. Destreé – F.J. Gonzales, Leiden-Boston, Brill, 2012; *Platon als Mithologe*, hrsg. M. Janka – C. Schäfer, Darmstadt, WB, 2002; L. Brisson, *Plato the Myth Maker*, ed. by G. Naddaf, Chicago-London, Chicago Press, 1998.

arcana. Inoltre in Platone, come ha sottolineato Enrico Berti, c'è anche un uso metafilosofico del mito, rischioso ma necessario, per alludere a ciò che la filosofia non può padroneggiare del tutto: il destino delle anime dopo la morte, la cosmologia, la potenza disordinante di *eros*.

Nella *Repubblica* (379a) Platone afferma che vi sono due modi di parlare di dei ed esseri divini: il puro raccontare, non obbligatorio (racconti mitologici dei poeti, falsi e dannosi); il rappresentare sempre la divinità quale è realmente, ciò che corrisponde al *logos*[7]. Non crediamo di forzare interpretando nel senso che si può esporre il vero (la «divinità») con argomenti che consentono di coglierne l'oggettività: ciò significa che non c'è opposizione in sé tra racconto e *logos*, ma tra racconto senza argomenti e racconto «logicamente» necessario. Mentre tra racconto (*mythos*) e *logos* può esserci corrispondenza, se il racconto è ordinato secondo passaggi coerenti e i suoi contenuti non sono ingannevoli. Del resto, nella dimensione dialogica narrazione e argomentazione non sono rigidamente separabili.

Se è vero che in Omero e in Erodoto tra mito e *logos* c'era sovrapposizione o comunque oscillazione di significati, già con Protagora si assiste a una svalutazione del mito a favore del *logos*: si consolida un senso restrittivo (mito come parola efficace ridotta a narrazione non obbligante), mentre il senso forte di mito (parola efficace come progetto, macchinazione, deliberazione) passa a *logos*. Con la sofistica, poi, si ha una vera e propria polarizzazione oppositiva tra mito e *logos* (Odisseo, *polytropos*, viene visto quasi come un antesignano dei sofisti, perché forgia e usa con astuzia i *mythoi*, in una funzione che non è certo apofantica)[8]. Sulla base di questo sfondo, l'operazione di Platone può essere letta in chiave antisofistica, come una parziale riabilitazione del mito, metabolizzato però nel *logos*. Un *logos* che rinunciasse all'autorità che era propria del mito rischierebbe di risolversi negli artifici sofistici della persuasione. Il ricorso al mito da parte di Platone ha a che fare con il sapere, non con la retorica.

Se la scienza del mito può essere intesa come «scienza di ciò che non c'è»[9], a noi pare che lo stesso mito sia in qualche modo il sapere (e il rito) di un'assenza, la strategia per attingere indirettamente il presupposto, fornendo a esso visibilità: il mito è il volto visibile di quanto ci trascende, ciò che autenticamente è si vela con il mito. Qui sta la sua forza, il motivo della sua persistenza, a dispetto di tutte le trasformazioni «antimitiche». Se la politica si legittima rendendo presente l'invisibile e il mito è una delle forme attraverso cui l'umanità stabilisce un rapporto con l'assolutamente Altro che la presuppone e da cui proviene, si comprende l'intrinseca valenza politica del mito. E il fatto che essa si confermi e ritorni, a dispetto dell'illusione della piena smitizzazione alla luce della pura immanenza, anche nella modernità «individualistico-democratica», dove a essere resi di volta in volta presenti quali imprescindibili presupposti di

[7] Platone, *La Repubblica*, in *Opere complete*, vol. 6, trad. it. a cura di F. Sartori – C. Giarratano, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 87-8. Insiste su questo punto Jesi (*Il mito*, cit., p. 18).

[8] Cfr. F. Jesi, *Il mito*, cit., pp. 18-20.

[9] Ivi, pp. 107 ss.

legittimità sono stati la volontà generale, il popolo, la nazione, la classe, tutti costrutti dotati di un sovraccarico mitologico, pur essendo elaborati all'interno di un discorso politico razionalista (tranne che per il nazionalismo tradizionalista). Una politica integralmente antimitica è impraticabile. Quando nel Novecento la crisi della modernità europea sembrerà diventare insostenibile, si proverà a contrapporle un mito «altro», apparentemente estraneo alla sua narrazione (anche se ben presente nel suo fondo oscuro, emerso con la conquista del nuovo mondo e il colonialismo), quale quello della razza.

Gli indagatori simpatetici del mito come Walter Otto, Kerényi, Jesi hanno teso a distinguere la strumentalizzazione ideologica del mito, tipicamente moderna e politica, da uno studio volto invece a rintracciarvi gli elementi rivelatori dei pensieri profondi dell'umanità, il modo con il quale essa si è interrogata, almeno fino all'affermazione del primato della scienza moderna, sulla propria genealogia (cercando principi, non cause), il tramite grazie al quale, almeno nell'antichità pagana, umano e divino si sono rapportati. Sussisterebbe quindi un mito «genuino», nettamente distinto dal mito «tecnicizzato». Ad esempio, nelle dottrine della destra tradizionale (che vedono il mito come una sostanza metafisica) è presente una tecnicizzazione interessata della mitologia genuina. Tale tecnicizzazione del mito è il presupposto dottrinale per un uso della mitologia sociale e politico, che mira a soggiogare l'uomo dinanzi a forze extraumane incombenti[10]. Ora, tale avvertenza è certamente opportuna da un punto di vista metodologico generale. Ma c'è da chiedersi se sia davvero possibile isolare un mito del tutto «genuino», e soprattutto se in esso la dimensione del dominio sia assente. Come riconosce lo stesso Jesi, «la macchina mitologica», non appena non viene vista solo come un modello funzionale, «tende a divenire un centro fascinatorio e ad esigere prese di posizione, petizioni di principio, circa il suo presunto contenuto»[11]. Ora, dal punto di vista del rapporto tra mito e politica è interessante proprio questo meccanismo di fascinazione: il fatto che scatti, le ragioni per cui accade, la pluralità di usi che ne sono possibili (dalla destra tradizionale a Sorel). E ancora: siamo sicuri che non ci sia alcun nesso tra mito come fatto antropologico autentico e sua tecnicizzazione? Che regga questa rigida distinzione? La politicizzazione del mito è del tutto estranea alla «macchina mitologica»? Le si aggiunge dall'esterno? Evidentemente no. Allora però, se è condivisibile il sottrarsi all'alternativa tra apologia metafisica del mito e demitologizzazione, per concentrarsi sul funzionamento della macchina mitologica, forse una problematizzazione della distinzione elaborata da Kerényi tra mito autentico e mito tecnicizzato è necessaria: perché essa non è sufficiente a immunizzare dai rischi ideologici, ma soprattutto perché scinde troppo miti moderni e miti originari, inibendo la comprensione dei primi, rivelando una mitizzazione presupposta dei secondi, in chiave polemica rispetto alle ideologie della modernità. Come lo stesso Jesi ammette, l'umanesimo che Kerényi contrappone all'ideologia (moderna) è politicamente ambiguo.

[10] Ivi, pp. 80-81.
[11] Ivi, p. 108.

2. Miti del «logos», «logos» del mito

Nel mondo antico, soprattutto arcaico, i miti politici erano prevalentemente miti di fondazione, che esprimevano il «diritto degli eroi», in qualche modo partecipe della sfera del divino. Come comprese Vico, la mitologia era il modo legittimamente primitivo cui l'umanità primitiva poteva ricorrere per trovare il trascendente nel reale. Con il giusnaturalismo moderno, antisostanzialistico e laico, l'obiettivo è quello di sottrarre l'origine ai miti di fondazione per inscriverla nella logica immanente dell'ordine e superarne la separatezza. Con il tentativo di appropriarsi dell'origine si gioca la partita decisiva della nuova legittimità (non tradizionale ma artificiale) del potere. Tuttavia, tale partita è complicata e implica dei prezzi da pagare in termini di residui mitici. Basti pensare alla figura «mitologica» del Leviatano hobbesiano, alla costruzione teologico-politica della sovranità, all'occasionarsi del «consenso» (irriducibile alla mera somma di decisioni particolari, il cui «concerto» è precisamente il problema, non la soluzione), allo scarto mai del tutto sondabile, esauribile argomentativamente, implicito nel passaggio da moltitudine a popolo o nella manifestazione della volontà generale quale differenza oppositiva rispetto alla volontà di tutti. Forse anche in virtù di tali prezzi, che evidentemente non sono retaggi da cui sia possibile liberarsi ma contraddizioni strutturali, intrinseche alla razionalizzazione via soggetto della politica, la modernità – per quanto sia epoca del disincanto del mito – conosce anche processi di funzionalizzazione del medesimo, nel quadro della istituzionalizzazione giuridica del potere e delle dinamiche reattive che produce.

A un certo punto tale «mitologia» sotterranea e negata della modernità emerge in superficie alla riflessione filosofica. Ovviamente non mi sarà possibile seguire, nello spazio di un articolo, tutti i momenti nei quali si articola questa nuova, manifesta sensibilità teorica al mito. Uno tra i più significativi emerge non a caso dopo che il concetto di ragione è stato teso al massimo da Hegel (fino a inglobare ciò che la coscienza del razionalismo seicentesco tendeva a ricacciare nella sfera della «non ragione»), ma senza cedimenti mitici[12]: ci riferiamo alla riflessione dell'ultimo Schelling[13], autore di una *Filosofia della*

[12] Non che in Hegel il tema del mito sia assente. Se da un lato egli contesta la sovrapposizione di mito e verità speculativa, dall'altro ritiene anche che sarebbe errato ascrivere il mito a una mera dimensione favolistica, perché in esso ci sono intuizioni, per quanto velate, di un senso generale più profondo, che può essere fatto oggetto di conoscenza. La mitologia deve pertanto essere intesa simbolicamente. Sostanzialmente in questo senso va l'utilizzo che Hegel ha compiuto, ad esempio, del mito di Antigone. Anche se rimane la sensazione che in determinate circostanze il ricorso esemplificativo a miti e a metafore celi, in Hegel, un'*impasse* narrativa della ragione, il cui carattere dialettico non sempre è esponibile in modo soddisfacente nei cieli della pura astrazione, ma ha bisogno talvolta di zeppe di appoggio in sfere più evocative e cariche di contenuto, le cui «figure» siano in grado di simboleggiare icasticamente il movimento contraddittorio del *logos*.

[13] Su Schelling, cfr. C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Roma-Bari, Laterza, 1969; G. Semerari, *Schelling*, Roma-Bari, Laterza, 1975; L. Procesi, *La genesi della coscienza nella*

mitologia. Soprattutto in questa fase del suo pensiero, il tema del mito (posto in parallelo a quello della rivelazione) gioca un gioco rilevante, al fine di delineare il profilo di una «filosofia positiva» contro la «filosofia negativa» (che indaga il *quid*, non il *quod*, e quindi rimane vittima della logica dell'essenza, ovvero di un approccio all'essere condizionato dal punto di vista delle condizioni di possibilità «trascendentali» del pensiero: limite che neppure Hegel avrebbe superato). Mentre la filosofia della mitologia ha come oggetto il materiale offerto dalle religioni politeiste, pagane, la filosofia della rivelazione ha il suo contenuto nella religione rivelata. Ma c'è continuità tra mitologia e rivelazione: la mitologia è «effettiva religione», pertanto «in essa non possono esservi forze o potenze diverse da quelle che vi sono anche nella religione rivelata»[14]. Naturalmente una differenza c'è: la mitologia contiene una forma di naturalismo (la filosofia della mitologia è filosofia della natura in una sfera più elevata), mentre la rivelazione introduce uno scarto rispetto al naturalismo, che è determinato dall'incarnazione: «la verità della mitologia in questo senso è diventata pienamente manifesta con il cristianesimo»[15]. La vicenda di Cristo è centrale perché è allo stesso tempo cosmogonica e concretamente storica. Schelling sostituisce alla sequenza tradizionale mito-*logos* quella mito-rivelazione: come il paganesimo «è solo un cristianesimo che si produce naturalmente (come avrebbe potuto altrimenti essere in parte così facile il passaggio da questo in quello e con tanto successo tra le masse), così il giudaismo è solo cristianesimo non sviluppato». Con il Nuovo Testamento il Messia (che soffre dall'inizio, ben prima dell'incarnazione, in quanto è negato, posto come mera potenzialità), acquisisce visibilità ed effettività. Il seguito che il cristianesimo incontra tra le masse è un fatto politico, ma la sua portata va ben oltre, è ontologica. L'universale è conseguito (rivelato) non malgrado o contro il mito, ma attraverso il suo processo. La mitologia, come la natura, è un «errore», ma un «bell'errore», che costituisce il passaggio alla verità[16].

Per Schelling la natura, spinozianamente, è autoesposizione di Dio. Ma, proprio perché non è stasi ma manifestazione, c'è la necessità di dar conto di ciò che scuote il «fondamento» oscuro e inconscio, mettendolo in movimento. I miti raccontano ciò. Non sono «veri» in quanto storie. Ma espongono in forma mitica una verità metafisico-antropologica, che non potrebbe essere colta altrimenti: cioè il modo in cui le forme dell'umano si sono faticosamente determinate nella storia. Quindi i miti non sono una modalità degradata o puramente metaforica del *logos*, ma un sostrato di verità profondo, abissale, magari oscuro

Filosofia della mitologia di Schelling, Milano, Mursia, 1990; F. Tomatis, *Kenosis del Logos*: *ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma, Città Nuova, 1994; M. Frank, *Natura e Spirito*: *lezioni sulla filosofia di Schelling*, ed. it. a cura di E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010; F. Forlin, *Il mito moderno*: *arte*, *racconto e filosofia nel primo Schelling*, Roma, Città Nuova, 2012.

[14] F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, trad. it a cura di L. Procesi, Milano, Mursia, 1999, p. 169.

[15] Ivi, p. 170.

[16] Ivi, pp. 169, 70; 471-472.

ma fondante, che deve essere riconosciuto nella sua legittimità e che, a partire da tale riconoscimento, la filosofia può assumere ed elaborare. Contro Hegel, il mito non è mera allegoria, perché esprime la realtà concreta in divenire, non verità astratte ed esterne a esso. Uno dei grandi miti costitutivi dell'esperienza umana, perché ne segna il passaggio alla storia, è il mito della «caduta», che è proprio della religione rivelata, anche se fa già parte del Vecchio Testamento. L'idea ancestrale della perdita di una condizione di innocenza e di spontanea armonia indica il progressivo allontanarsi dallo scopo dell'umanità, la sua dispersione in una sorta di esilio e diaspora antropologica. In questo contesto per Schelling va collocato il senso della mitologia pagana, la quale è come una malattia il cui decorso necessario riconduce alla sanità. Infatti, da un lato essa è effetto del disorientamento conseguente alla caduta, ma dall'altro esprime lo sforzo per riannodare un filo di senso nella storia[17]. Il processo mitologico non è casuale. Essendo tutt'uno con quel «fatto originario» che rompe la quiete dell'eterno, è un «destino universale» al quale è inevitabilmente soggetto l'intero genere umano. L'aver scosso con un «atto immemorabile» il fondamento della creazione è ciò che fa l'uomo fino in fondo tale. Poiché lì inizia il mito, si può dire che antropogenesi e mitopoiesi vadano di pari passo. Senza mito, non si darebbe storia. La centralità del mito in Schelling per un verso è metapolitica (i miti non sono strumenti del potere per conseguire obbedienza, ma l'orizzonte entro cui la legittimità degli stessi assetti di potere si situa). Per altro verso è chiaro che una tale concezione del mito non è priva di conseguenze politiche, perché almeno indirettamente avvalora la tradizione, l'autorità del dato storico-positivo: l'ordine non deve essere giustificato di fronte alla ragione, ma si inscrive in un processo il cui motore non è il *logos* (neppure storicizzato), ma il complesso mito-rivelazione.

Fuori e contro la ragione dialettica, è Nietzsche a intraprendere l'impresa di rovesciare il tradizionale dispositivo metafisico che riconduce il mito al *logos*, aprendo la strada al pensiero negativo. In realtà, Nietzsche ha un rapporto complesso con il mito: se per un verso il nichilismo si presenta come smitizzazione/svalutazione dei miti dell'Occidente (cristiani, umanistici, metafisici), per altro verso il suo atteggiarsi «attivo», che Nietzsche propugna, conduce all'evocazione di miti «altri», più originari (come l'eterno ritorno, l'Oltreuomo). La smitizzazione nichilistica travolge anche l'intento smitizzante della modernità, esibendone il carattere ingannevole e a sua volta mitico: i tentativi di superare con artifici razionali l'ipoteca della mitologia e della religione si rivelano autodistruttivi. Ne è esempio eclatante lo Stato, che pretende di soppiantare la religione e viene a sua volta soppiantato. Entrambi – religione e Stato – nascono dal bisogno di tutela e rassicurazione consolatoria di un'umanità debole, non in grado di riconoscere la volontà di potenza che anima la realtà. Non solo: la contrapposizione dello Stato-ragione alla religione-mito produce a sua volta la mitizzazione dello Stato. Non a caso a esso vengono attribuiti quei caratteri di mistero e incanto che precedentemente erano appannaggio della religione

[17] Ivi, pp. 171-172.

(e ovviamente, prima ancora, dei miti pagani). La sacralizzazione dello Stato, che ne rivela la comune matrice con la religione, è servita ad assicurargli fede e devozione. Nietzsche ha colto la dinamica sottesa al problema della «secolarizzazione» (come verrà qualificato in seguito), inscrivendola nel nichilismo. Il cui punto di vista spiega perché la democrazia, paradossalmente proprio in virtù della sua macchina mitologica (la sovranità popolare come unica fonte di legittimità), consumi il residuo mistero non più glorioso del «politico», saldando alto e basso, potere e consenso:

> La credenza in un ordinamento divino delle cose politiche, in un mistero nell'esistenza dello Stato è di origine religiosa: se la religione sparirà, inevitabilmente lo Stato perderà il suo antico velo di Iside e non susciterà più alcuna venerazione. La sovranità del popolo, vista da vicino, serve a scacciare anche l'ultimo incantesimo e superstizione nel dominio di questi sentimenti; la democrazia moderna è la forma storica della *decadenza dello Stato*[18].

Quasi profeticamente, Nietzsche coglie le tendenze occulte della democratizzazione. La stazione finale del processo democratico – cioè del livellamento di ogni eccellenza, verticalità e gerarchia che segna la società moderna – sarà la privatizzazione integrale di ogni aspetto della vita personale e sociale:

> Passo dopo passo le società private incorporeranno gli affari dello Stato: persino al residuo più tenace che resterà del vecchio lavoro del governare (quell'attività per esempio destinata ad assicurare i privati contro i privati) si finirà un giorno per provvedere da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza e *la morte dello Stato*, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo) saranno la conseguenza dell'idea democratica dello Stato; in ciò consiste la sua missione[19].

A quel punto, non ci sarà più posto per la trascendenza dello Stato, che aveva fatto fuori quella di Dio privatizzando la religione o al limite riducendola a *instrumentum regni*. Nietzsche non ne fa affatto un dramma (ci sarà una nuova «invenzione»), ma non avrebbe senso pretendere di farne un programma politico e di accelerarne l'avvento, perché significherebbe coltivare ancora falsi miti (come quelli, opposti ma speculari, del liberalismo e del marxismo), tipici del nichilismo passivo.

3. La crisi della smitizzazione moderna

La narrazione della civilizzazione occidentale come processo lineare dal mito al *logos*, tipica dell'autorappresentazione progressiva della modernità, entra in

[18] F. Nietzsche, *Umano*, *troppo umano*, vol. I, trad. it. a cura di S. Giametta, nota introduttiva di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1992, p. 260.
[19] Ivi, pp. 259-260.

crisi con gli orrori della guerra civile europea novecentesca. Comprensibilmente, la reazione in molti circoli intellettuali è radicale: occorre comprendere le ragioni profonde, interne alla società europea e alla sua crisi, che hanno condotto ai fascismi e alla guerra totale. Per taluni, sia a destra sia a sinistra, non si tratta solo di criticare quel paradigma progressivo e di farne emergere il non detto, le contraddizioni, salvaguardando il senso del progetto moderno, ma di rovesciarlo integralmente di segno e liquidarlo in quanto ideologico, subdolamente violento, concausa strutturale dei fallimenti della ragione politica. In questo contesto, svolge un ruolo cardine quel vero e proprio rovesciamento del nesso tradizionale mito-*logos* orchestrato da Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*[20]. Seguiamone il ragionamento: il programma dell'illuminismo era quello di «dissolvere i miti»[21], quindi tra mito e illuminismo parrebbe esserci una contrapposizione. Ma il movimento autocontradittorio dell'illuminismo mostra che non è così. Infatti il mito è già illuminista, quindi preda della dialettica dell'illuminismo. Anche se da un lato è in rapporto con ciò che di arcano e profondo lo precede (in questo sembra assicurarne una persistenza), dall'altro il mito apre la strada alla fissazione in dottrina e alla ritualizzazione del racconto dell'origine. C'è un «elemento teoretico del rituale»[22] che serberebbe già una tendenza all'astrazione, alla disciplina e al dominio.

Ma cosa c'era prima del mito dialettizzato dal *logos*? Le «differenze»[23], rispondono Horkheimer e Adorno: cioè la contingenza non pensata astrattamente, l'eterogeneo refrattario alla riduzione monistica che sarebbe implicita in qualsiasi movimento di pensiero, mitico o razionale non fa differenza. Tranne forse nel pensiero dialettico, che è appunto pensiero consapevole dell'ineluttabile, intrinseca contraddizione di ogni movimento di pensiero, il quale non può eliminare l'astrazione, e perciò rischia sempre di perdere ciò che vorrebbe afferrare (l'eterogeneità delle differenze, appunto): la paradossale «verità» della dialettica consiste precisamente nell'esposizione della «non verità» del pensiero (astratto), in una sorta di sottrazione pensante al sortilegio del pensare (come mera attività intellettualistica). E, in positivo, nel tentativo di conservare il concreto nel pensiero (di secondo grado, dialettico) attraverso un movimento duplice, che non può mai sostare definitivamente, pena l'irrigidimento in schemi svuotati di contenuto vitale.

Dunque, per Adorno e Horkheimer il mito, come il *logos* platonico, come la ragione moderna annullerebbero le differenze. Mito, *logos*, illuminismo si troverebbero su un unico asse sequenziale. Si tratta di una generalizzazione ermeneutica impressionante che, pretendendo di offrire una chiave di lettura

[20] Per un inquadramento storico-culturale, nell'ambito della vicenda complessiva della teoria critica, cfr. R. Wiggerhaus, *La Scuola di Francoforte*, trad. it. a cura di P. Amari, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

[21] M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. a cura di R. Solmi, intr. di C. Galli, Torino, Einaudi, 2010, p. 17.

[22] Ivi, p. 16.

[23] *Ibidem*.

generale dell'Occidente, finisce per uniformare tutto, subendo la nemesi della *reductio ad unum* che si vorrebbe denunciare. Con un carico di semplificazioni storico-concettuali e banalizzazioni evidenti: ad esempio, a proposito dell'ossessione del calcolo, tipica dell'ordine borghese e della concezione epistemologica positivistica, si afferma apoditticamente, senza ombra di dubbio né cautela, che «unità rimane la parola d'ordine, da Parmenide a Russell»[24]. Oppure la cronaca scandalosa di Justine e di Juliette di Sade viene interpretata come «l'*epos* omerico che si è liberato fin dell'ultimo velo mitologico». La critica estetica si fa giudizio politico e storico. Ma in generale *Dialettica dell'illuminismo* tende a operare un costante cortocircuito tra nodi etico-antropologici e questioni socio-politiche: ad esempio il possibile nesso tra ragione e misfatto viene ricondotto direttamente al dominio della società borghese[25]. Questa operazione è possibile sulla base di un'antifilosofia della storia che vede nell'ordine borghese il senso e il destino del razionalismo occidentale, autodisvelato dal radicalismo illuminista che si compie totalitariamente nella legittimità tecnica del mondo amministrato.

A riprova del fatto che l'illuminismo sia già nel mito, *Dialettica dell'illuminismo* istituisce un parallelismo diretto tra mito apollineo e filosofia illuminista, sottolineando come nel mito dell'autorità di un dio in grado di far luce e di esercitare un dominio paterno legittimo (Apollo, appunto) sia già implicita una forma di delegittimazione dei miti che lo precedono. Ciò vuol dire che può esistere un'autenticità del mito arcano immunizzata rispetto all'identificazione verità-oggettività, un'esperienza «popolare» di esso sottratta all'astrazione che insidia i miti successivi. Ma qual è, in che cosa consiste, dove si colloca questo mito preilluministico? Soprattutto, che cosa lo differenzia? Probabilmente può essere rintracciato nelle divinità ctonie come le Erinni, o nei riti dionisiaci, prerazionali ma non per questo insensati[26]. E sembrerebbe essere proprio il carattere di esperienza/sapienza antropologica originaria, quasi priva di mediazione, ad assicurare un rapporto autentico con le differenze. Contro cui si volgono i nuovi miti polemici della *taxis*, della civilizzazione che mitiga le potenze arcaiche del sangue, esattamente come, a distanza di due millenni, la «modernizza-

[24] *Ibidem*.

[25] Ivi, p. 123.

[26] Nella sua magistrale lettura dell'*Orestea*, Vincenzo Di Benedetto insiste molto sulla «forza normativa prerazionale» delle Erinni (cfr. V. Di Benedetto, *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche*, Introduzione a Eschilo, *Orestea*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 100 ss.). La questione, che Eschilo nello specchio della vicenda degli Atridi vuole evidenziare, è quella dello scarto del vincolo politico pubblico rispetto ai legami emotivi profondi. Quel vincolo assicura un indubbio guadagno in termini di universalità, ma implica un possibile *deficit* dal punto di vista della coesione, del senso di vincolatività. Ci possono così essere rischi di disgregazione, paradossalmente innescati proprio da sentimenti di appartenenza prepolitici, riemergenti nello spazio della *polis*, che si rivela troppo fragile se non corretto attraverso l'inserzione nella sfera politico-istituzionale di potenze etiche originarie, ma addomesticate. L'autonomia del «politico», per quanto relativa, ha sempre un prezzo e un *deficit*, anche prima della secolarizzazione moderna.

zione» tenderà a eliminare ogni resto di comunità tradizionale, ogni forma di vita non omologata, generando però il bisogno di nuove mitologie, nostalgia e fascinazione risorgente per quanto è misterioso e comunitario: «Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, a ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia»[27].

Ma come si spiega allora l'opposizione illuminista mito-*logos*, se la ragione illuminista è già insediata nel mito? Con la necessità di ricorrere, per legittimarsi, a un dispositivo polemico-identitario: «il principio per cui la ragione è semplicemente opposta a tutto ciò che non è razionale fonda la vera antitesi fra illuminismo e mitologia»[28]. Horkheimer e Adorno non esitano a riconoscere che a reggere l'impatto dell'omologazione illuminista siano stati solo il cattolicesimo e la religiosità popolare. La polemica illuminista ha dovuto fare i conti con la concezione cattolica dell'ordine e con la devozione popolare di origine pagana, che quindi rappresenterebbero gli unici, residuali antagonisti della razionalizzazione tecnocratica del mondo borghese-capitalistico, del dominio autoreferenziale del mezzo:

> La mitologia specifica di cui l'illuminismo occidentale (anche in forma di calvinismo) doveva fare *tabula rasa*, era la dottrina cattolica dell'*ordo* e la religione popolare pagana che continuava a fiorire alla sua ombra. Liberare gli uomini dalla sua influenza era l'obiettivo della filosofia borghese. Ma la liberazione andò più oltre di quanto non intendessero i suoi umani promotori. L'economia mercantile scatenata era insieme la figura attuale della ragione e la forza che dava scacco alla ragione [...]. La critica della controrivoluzione cattolica aveva ragione contro l'illuminismo, come questo aveva avuto ragione contro il cattolicesimo. L'illuminismo si era impegnato in senso liberistico[29].

Un punto che spiega bene il successo e il riuso convergente di certi stilemi della *Dialettica dell'illuminismo* oggi, in ambiti culturali diversi: dal cattolicesimo conservatore[30] a certo marxismo «teologico-politico», che in nome dell'emergenza antropologica e del bene comune avanzano una critica dell'immaginario radicale della libertà, la quale coglie sì contraddizioni e rischi della declinazione neoliberale della libertà ma, con un eccesso di semplificazione ideologica, tende anche a identificare in un'unica logica nichilistica ambiti ben distinti: diritti (di cui fanno parte anche quelli sociali, da liquidare secondo l'ortodossia neoliberista), questioni di genere e bioetiche, capitalismo finanziario, tecnoscienza.

Naturalmente, il programma di Horkheimer e Adorno non era quello di rivendicare l'irrazionalismo, nel quale vedono anzi un sintomo e un rimedio inefficace, oltre che retrivo:

[27] M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 19.

[28] Ivi, p. 95.

[29] Ivi, pp. 95-96.

[30] Come ha ben messo in evidenza V. Ferrone, *Lo strano illuminismo di Joseph Ratzinger*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

> Se la grande filosofia, con Leibniz e Hegel, aveva scoperto un'istanza di verità anche in espressioni soggettive e oggettive che non sono in se stesse pensiero – in sentimenti, istituzioni, opere d'arte – l'irrazionalismo (affine anche in ciò all'ultimo residuato dell'illuminismo, il positivismo odierno) isola il sentimento, come la religione e l'arte, da ogni forma di conoscenza. Esso limita, è vero, la fredda ragione a vantaggio della vita immediata, ma fa di questa un principio meramente ostile al pensiero[31].

Il problema – che costituisce il vero nodo teorico di *Dialettica dell'illuminismo* – è che l'universalismo politico fallisce. Di tale fallimento occorre dare conto: si può attribuirlo a cause esterne, oppure si può cercare all'interno della logica che lo ispira. Questo seconda opzione, più radicale, è quella maturata da Horkheimer e Adorno che però, nella foga della smitizzazione, hanno finito per alimentare equivoci e pulsioni liquidatorie.

A dispetto della tendenza a retrodatare l'illuminismo, Horkheimer e Adorno riconoscono che c'è qualcosa di specifico che caratterizza l'illuminismo *moderno* ed è il radicalismo, il quale ha causato una rottura, uno scarto nella dinamica che normalmente consumava i vecchi miti, sostituendoli con altri, più «razionali». Tale dinamica aveva potuto realizzarsi proprio grazie a queste sostituzioni, che garantivano una persistenza simbolica e credenze vissute. Quindi è come se ci fossero due gironi, a differente velocità, nella dialettica dell'illuminismo: il primo è il movimento storico generale che segna le trasformazioni del mondo tradizionale in Occidente, che conservavano una qualche forma di «trascendenza» (al limite dell'Idea); il secondo è la specifica dinamica di accelerazione nichilistica della secolarizzazione, determinata da un modello di razionalità radicale[32] che applica a se medesima il proprio estremismo, ponendosi come autosufficiente e indipendente dai propri stessi presupposti metafisici:

> L'illuminismo, seguendo il proprio principio, non si arresta neppure di fronte a quel minimo di fede senza il quale il mondo borghese non può esistere. Esso non rende al dominio quei servizi fidati che gli resero sempre le antiche ideologie. La sua tendenza antiautoritaria, che (se pur solo per vie sotterranee) comunica con l'utopia implicita nel concetto di ragione, finisce per renderlo altrettanto ostile alla borghesia vittoriosa che all'aristocrazia (con cui quella, del resto, si è alleata molto per tempo). Il principio antiautoritario deve infine rovesciarsi nel proprio opposto, nell'istanza ostile alla ragione stessa: la liquidazione – che esso attua – di ogni norma direttamente vincolante, permette al dominio di decretare sovranamente gli obblighi che via via gli convengono e di manipolarli a suo piacere[33].

[31] M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 97.

[32] Insiste, seppur in una contesto interpretativo opposto a quello di Horkheimer e Adorno, sulla specificità e la radicalità della rottura epistemologica dell'illuminismo, anche rispetto al razionalismo politico-giuridico seicentesco, V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2014, in particolare pp. 135 ss.

[33] M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 98-99.

Si tratta di un passo significativo, che pone questioni di legittimazione ancora aperte di fronte a noi (anzi, rese più acute dal dominio del capitalismo neoliberale): gli effetti sociali della modernità dispiegata sono compatibili con le logiche e le promesse che il pensiero moderno esprime? Ovvero, è ancora possibile un vincolo politico (per giunta «democratico») laddove trionfa la razionalità tecnocratica? Persino il mondo borghese, che corrisponde nella realtà sociale all'illuminismo, aveva bisogno di un *presupposto minimo* e della *credenza* in esso. Horkheimer e Adorno sembrano qui anticipare, ovviamente in tutt'altro contesto, il *Diktum* di Böckenförde («lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire»[34]). Il paradosso dello Stato liberale secolarizzato appare simile al paradosso dell'illuminismo: entrambi hanno bisogno di ciò che è loro interdetto, proprio in base alla logica che li ispira. L'illuminismo è ambivalente (come il liberalismo): da un lato è antiautoritario, dall'altro erodendo e consumando tutte le risorse che rendono possibile il riconoscimento di qualsiasi forma d'ordine, elimina la possibilità di ogni assiologia politica, anche della propria. Quando l'illuminismo non trova più alcun freno esterno, si volge contro se stesso, ovvero si rafforza contrastando anche i suoi miti etico-politici universalistici, travolgendoli: «Alle sue stesse idee sui diritti degli uomini finisce per toccare la sorte dei vecchi universali. A ogni resistenza spirituale che esso incontra, la sua forza non fa che aumentare. Ciò deriva dal fatto che l'illuminismo riconosce se stesso anche nei miti»[35]. L'unico fattore che non può essere travolto, ma anzi cresce inesorabilmente, è ciò che non è spirituale: il mezzo fine a se stesso. La sua unica logica è quella dell'autopotenziamento. Ciò accade anche perché le dimensioni spirituali che fanno resistenza, quali che siano le armi ideologiche a cui possono fare ricorso, sono destinate a essere preda del disincanto illuminista che, obbligando i miti di resistenza a porsi su un piano di razionalità formale, li cattura trasformandoli in «argomenti»: l'illuminismo sarebbe perciò «totalitario», ovvero in grado di inglobare i propri nemici disarmandoli definitivamente. Se il dominio del mezzo trionfa anche sul normativismo della ragione, in quanto residuo di autorità, si apre la strada a una normatività sociale senza valore, difficilmente contrastabile perché duttile, plasmata su soggetti che a sua volta essa stessa plasma. L'attuale razionalità neoliberale può essere interpretata come l'espressione, l'estremo prodotto, di questo radicalismo che si è rivolto verso se stesso, della liquidazione della normatività come vincolo collettivo, in funzione di una costante e crescente normativizzazione occasionalista, arbitraria, manipolatoria? In effetti, la forza del paradigma neoliberale è che sembra abolire la possibilità di un «fuori». Ma ciò da cui era nato il bisogno moderno di miti politici, estremo effetto secolarizzato di domande di senso originariamente esaudite altrimenti, è espunto o cova sotto il vuoto? E quelle soggettività non hanno «resti» che sfuggano al dispositivo che le plasma, sono integralmente metabolizzate?

[34] Cfr. E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, ed. it. a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 52 ss.

[35] M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 14.

Inseguendo il loro radicalismo genealogico, Horkheimer e Adorno individuano nell'*Odissea* una testimonianza fondamentale della dialettica dell'illuminismo, perché rispecchiando il mito nell'ordine razionale lo distruggerebbe. Universalità della lingua, dissolvimento dell'ordine gerarchico della società con la forma essoterica della rappresentazione, stilizzazione nostalgica sono tutti sintomi di tale dissoluzione. Soprattutto l'eroe, il soggetto delle avventure si rivela il prototipo, il modello preistorico dell'individuo borghese che si autoafferma. Nietzsche vedeva nell'illuminismo un doppio lato: il movimento universale dello spirito sovrano, la forza «nichilistica» e ostile alla vita. Nei suoi continuatori prefascisti rimane solo quest'ultimo (cioè la cieca esaltazione della cieca vita). I «fascisti della cultura» sono non a caso ostili verso Omero: fiutano l'elemento democratico e mercantile, razionalistico. Per Horkheimer e Adorno in qualche modo hanno ragione: «lo sguardo maligno di coloro che simpatizzano con ogni dominio (apparentemente) immediato e condannano ogni mediazione, il "liberalismo" di ogni fase e grado, ha colto qualcosa di giusto». L'ideologia anti-illuministica rende omaggio involontariamente all'illuminismo, perché è costretta a riconoscerlo anche nella storia più remota. Denunciando il carattere antimitologico, illuministico di Omero, la presunta corruzione «romanzesca» del mito a opera dell'*epos*, non vedono «ciò che *epos* e mito hanno, in realtà, in comune: sfruttamento e dominio». Il mito condivide la medesima logica dell'illuminismo perché l'elemento «ignobile» del mito omerico, cioè mediazione e circolazione, è solo lo sviluppo di quella nobiltà quanto mai problematica che viene esaltata nel mito: la «nuda violenza»[36]. Qui Horkheimer e Adorno sembrano retrodatare persino la svolta illuministica dell'*Odissea*, la quale non farebbe che dare forma evidente a un nucleo duro di violenza che è implicito da sempre in ogni dominio. Alla ricerca di un'origine più originaria, si finisce per non potersi arrestare e non trovarla: l'origine impossibile assorbe tutto in un buco nero nel quale le «differenze» scompaiono. Così tale sapere «genealogico», necessariamente solo decostruttivo, si risolve nella cognizione del dominio come assoluto. Cioè non c'è alternativa, da sempre. Anche perché ciò che dovrebbe consentire l'emancipazione, appartiene occultamente al dominio. E le vie di fuga mitiche, esoteriche, irrazionalistiche sono illusorie perché catturate esse stesse dal dominio. Ma che cos'è «dominio»? Certo non il solo potere arbitrario, bensì un meccanismo sociale complessivo che mette al lavoro i soggetti e ne forgia la mentalità. Infatti ha un duplice volto, inscindibile: violenza (immediatezza) e razionalizzazione (mediazione). Dal punto vista culturale, è il «canone occidentale». Forse, solo la grande filosofia dialettica (Hegel, Marx) è riuscita a non fingere di sottrarsi a questa ambivalenza, a darle forma non ideologica, facendone sì il principio del *logos* (come negazione determinata), ma di un *logos* scisso e proprio perché tale in grado di trascendersi. Quello della dialettica è una paradossale ragione che non è razionalistica in senso illuministico, e tuttavia non è irrazionalismo, anti-ragione. Anche se, va

[36] Ivi, pp. 51-53.

detto, questo «oltre-*logos*» si traduce in una metafisica della storia, in fondo anch'essa progressiva, per quanto tragica.

Quello di Odisseo è un itinerario del Sé attraverso i miti. Il mondo mitico è secolarizzato nello spazio che egli percorre, i vecchi demoni popolano i margini estremi e le isole del Mediterraneo civilizzato, ricacciati nelle rocce e nelle caverne da cui uscirono un giorno[37]. Sembrerebbe una marginalizzazione definitiva del mito. In realtà si tratta più propriamente di una relativizzazione, di un mantenimento sullo sfondo: non a caso viene utilizzata la categoria di secolarizzazione. La sfida problematica dell'immediatezza (di cui i miti arcani sono segno), la presenza sullo sfondo, come ipoteca spesso obliata, della nuda potenza dell'origine, sono elementi fondamentali per l'autocostituzione della civilizzazione: si pensi al mito della Gorgone, richiamato da Kelsen nel cuore della normativizzazione, quando si tratta di render conto del «fondamento infondato» della nomodinamica[38]. Il presupposto dell'ordine, anche di quello senza presupposti della modernità, è il nesso «farmacologico» tra malattia e rimedio, la neutralizzazione della nuda potenza attraverso una dose curativa, minore della medesima (trasformata in una certa misura attraverso la mediazione razionalistica del diritto)[39]. Ma se questo è il sostrato realistico del razionalismo politico, che emerge solo a tratti, forse il rapporto della ragione con l'immediato – e con il mito – è più complesso (non di mera opposizione e sostituzione, come se il «negativo» fosse esterno alla ragione) di quanto la «storia degli effetti» di *Dialettica dell'illuminismo* abbia spesso fatto credere. Horkheimer e Adorno, pur elaborando una «dialettica» dell'illuminismo, non hanno scavato fino in fondo quella coappartenenza, rinunciando all'elemento «speculativo» della dialettica, probabilmente per compiere senza troppe complicazioni il loro esorcismo sull'Occidente. Un esorcismo, si badi, a suo modo «illuministico»[40].

I demoni che Odisseo incontra lungo il suo viaggio, retaggi di un tempo arcaico, esprimono un mondo nel quale la forza è diritto: «il diritto delle figure mitiche è il diritto del più forte, vive solo dell'ineseguibilità delle loro norme»[41]. I loro diritti preistorici sono «contratti pietrificati», la cui validità

[37] Ivi, p. 54.

[38] Cfr. H. Kelsen, *Intervento sulle relazioni di Erich Kaufmann e Hans Nawiasky*, su *Die Gleichkeit vor dem Gesetz im Sinne des Artikels 109 der Reichverfassung* (1926), in *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 3, 1927, pp. 54-5. Sul tema, cfr. anche M. Revelli, *I demoni del potere*, Roma-Bari, Laterza, 2012, il quale insiste sul ritorno dei mostri, che si sono svincolati dalla mediazione, nella nostra contemporaneità.

[39] Sul punto, mi permetto di rinviare al mio *La politica negata*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 4 ss.

[40] In questo senso, è vero che c'è un residuo illuministico in *Dialettica dell'illuminismo*: il suo fine è illuminare l'illuminismo su se stesso (cfr. C. Galli, *Introduzione* a *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. VII-XLIII: p. IX). Un'istanza più che condivisibile, anzi necessaria. Il problema è che in nome della critica del mitologico nella ragione, *Dialettica dell'illuminismo* si risolve in un'opposizione mitica al Moderno (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 109 ss.).

[41] M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 67.

dipende dall'ineluttabilità del mito e dalla sua ripetizione. In questo senso, le Sirene cui Odisseo sfugge sono come la Sfinge di Edipo (il quale, eseguendo il suo ordine e risolvendo l'indovinello, la rovescia). Tuttavia, la razionalità che prevale sulle potenze arcaiche non espunge la forza, ma se ne appropria inserendola in un circuito istituzionale, che per quanto possibile la mitiga. Mentre la potenza originaria delle figure mitiche stava nel loro essere prima dello spazio della mediazione, prima della effettuazione delle norme come pratica socio-comunicativa. Il diritto del mito (arcaico) si riduce al fato incombente. Eppure, le Sirene sono seduttive. Per affrontarle non è possibile semplicemente opporsi, contando sulla forza della propria coscienza «razionale». Occorre sottoporsi alla «strapotenza arcaica del canto»[42], introducendo un *medium*, una protezione artificiale (le corde, come nel caso di Perseo con la Gorgone lo scudo), che consenta un contatto, l'esposizione alla seduzione dell'arcano, ma anche un'immunizzazione parziale. A differenza dei marinai (che utilizzano pure un mezzo protettivo, la cera, che però è un'immunizzazione totale: ovvero loro semplicemente sono tagliati fuori), Odisseo ascolta il canto. Ed è fondamentale che sia così, non solo per eseguire l'ingiunzione delle Sirene, ma anche perché l'ascolto (il riascolto?) di quel canto (il cui contenuto rimane indefinito: cosa cantano le Sirene? È un racconto cantato?) è un passaggio decisivo per l'Odissea dello Spirito. Per almeno tre ragioni: perché il *medium* è un autovincolo consapevole, non una tutela eteronoma rispetto a un ignoto; perché una vera costruzione del Sé – da eroe autonomo, paradossalmente «moderno» – implica la cognizione di ciò che precede la ragione a cui essa rinuncia; perché l'episodio rivela che per vincolarsi non si può essere da soli. Ma perché le Sirene sono seduttive? Non si tratta solo di canti ingannevoli. Forse perché cantano un canto primordiale, fusionale, che sembra essere in grado di interpellarci direttamente. Perché esprimono le forze inconsce, ancestrali da cui proveniamo e da cui ci siamo distaccati. Perché suscitano nostalgia dell'indistinto e desiderio di annullamento della coscienza. Grazie al mito, scopriamo che c'è qualcosa in ciò che è primordiale che continua a parlare di noi, per quanto levigati possiamo essere.

L'*Odissea* è una tappa sulla via dell'affermazione del «discorso» (come ordinamento linguistico che lega e convince) contro il canto mitico: suscita una presa di coscienza, la sospensione della violenza nell'attimo della narrazione. Non è tanto il contenuto dei fatti riferiti che muta (la civiltà somiglia alla preistoria stessa), ma il distacco che la narrazione introduce fa emergere l'orrore che nel canto si maschera solennemente in destino[43]. La ragione discorsiva è un dispositivo di umanizzazione, che crea familiarità, presupponendo dei «confini». Forse davvero non è un caso che la crisi del «discorso delimitante» come fattore di neutralizzazione politica faccia riemergere oggi, in forma compensativa e sintomatica (*storytelling*, politica come *fiction*, narrazioni personalistiche

[42] Ivi, p. 66.
[43] Ivi, p. 85.

surrogato di visioni strutturate), il bisogno del canto malioso – ma mortifero, desoggettivante – delle Sirene[44].

4. L'uso politico del mito

Il Novecento è stato caratterizzato da una riscoperta del mito in chiave politica. E questo non solo da parte della destra tradizionale o delle nuove destre. Anche il pensiero rivoluzionario, emancipativo – erede radicale del razionalismo moderno – comincia a comprendere che la pretesa di liberarsi definitivamente dai miti è ingenua e illusoria, perché essi esprimono un vissuto antropologico profondo, necessario alla politica. Per mobilitare non bastano gli argomenti convincenti, occorre anche suscitare adesione emotiva, immaginazione: il mito politico rappresenta una dimensione che sfugge alla razionalità «logico-positiva», ma che non per questo è senza valore, anzi sembra capace di offrire quel *surplus* di senso che alla ragione formale manca. Paradossalmente, anche un'analisi fredda, realistica della politica, non può non riconoscere l'efficacia del mito e interrogarsi su ciò che essa rivela. Un contributo fondamentale all'analisi del mito politico, all'inizio del Novecento, è stato quello offerto dalle *Riflessioni sulla violenza* di Sorel[45], che ha avuto una notevole influenza, soprattutto nel pensiero politico del movimento operario (Gramsci, ad esempio, si è molto confrontato, criticamente, con Sorel): un sasso lanciato nell'apparente bonaccia di inizio secolo, che tematizzava le contraddizioni della società borghese in modo nuovo, al fine di uscire dal determinismo e dal progressismo, tanto marxisti quanto positivisti. Per Sorel la rivoluzione non è garantita dal processo storico e quelle del progresso sono «illusioni». Quindi, per conseguire risultati politici, per rimettere in movimento la storia, occorre una dose cospicua di volontà politica. Non basta il dato di fatto dello sfruttamento, occorre che esso sia avvertito come tale e che ciò determini una polarizzazione radicale (ovvero ostilità). Attraverso l'idea mitica dello sciopero generale, Sorel intuisce la dimensione simbolica del «politico»[46]. Una volontà collettiva «polemica»

[44] Cfr. M. Revelli, *I demoni del potere*, cit., pp. 25 ss.

[45] Su Sorel e il mito politico, cfr. M. Freund, *Georges Sorel, der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1972; G. De Paola, *Georges Sorel dalla metafisica al mito*, Torino, Einaudi, 1979; D. Ohana, *Homo Mythicus*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2009.

[46] Carl Schmitt ha riconosciuto in Sorel un autore estremamente significativo per comprendere il Novecento e le logiche della politica assoluta (cfr., ad es., C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, ed. it. a cura di G. Stella, Torino, Giappichelli, 2004, in particolare il cap. IV). Anche se il suo pensiero attivistico non riesce a sottrarsi all'illusione del superamento della trascendenza inerente la forma politica: con una sorta di salto mortale, l'eccedenza del mito (disordinante ma in grado di creare disciplina rivoluzionaria dal basso) viene giocata da Sorel contro la trascendenza «rappresentativa» (che soggiace sempre alla malia del dominio). A Schmitt preme un punto, intuito anche da Sorel: il complesso delle ragioni che rendono un mito efficace, credibile è «l'emanazione di

non può basarsi solo sul ragionamento, deve essere sostenuta da una credenza appassionata. Per questo occorre il mito politico, che in chiave rivoluzionaria può essere rappresentato dallo sciopero generale, perché divide il campo in due, rende problematici compromessi riformisti, è un'esperienza dal basso, incarnata ma unitaria. Non è tanto lo sciopero generale in sé, il suo contenuto specifico, a contare, ma la *fede* in esso.

Anche il linguaggio, di per sé, non può bastare: «bisogna fare appello a degli insiemi di immagini capaci di evocare *in blocco e per mezzo della sola intuizione*, prima di ogni analisi ponderata, la massa dei sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società moderna»[47]. Quindi: immagini invece dei soli discorsi; immediatezza comunicativa; capacità di forzare simbolicamente, per saltare l'analisi e arrivare direttamente alle passioni. I «miti sociali» hanno sempre giocato un ruolo fondamentale nelle trasformazioni storiche. Per essere capaci di agire occorre *uscire dal presente*: il mito politico è un modo per far questo, per trascendere la realtà data, ma con l'obiettivo di crearne una diversa, non per rifugiarsi in un altrove. Questo è un punto molto significativo colto da Sorel: senza la capacità sociale e culturale di autotrascendersi, cioè di uscire dai luoghi comuni dominanti, mettendo in discussione con radicalità le idee ricevute passivamente, i contesti dati, non si dà iniziativa politica autonoma. Naturalmente, questa uscita dal presente, che è onerosa perché implica un forte investimento di energia politica e sacrifici, non può essere velleitaria, deve potersi appoggiare sulle «più forti tendenze di un popolo, di un partito o di una classe, tendenze che si presentano allo spirito con l'insistenza degli istinti in ogni circostanza della vita, e che danno un aspetto di piena realtà a speranze di azione prossima sulle quali si fonda la riforma della volontà». Queste istanze si sono sempre espresse nei miti. Sorel fa degli esempi eloquenti: i primi cristiani aspettavano il ritorno di Cristo e l'instaurazione del regno dei santi (la catastrofe non si produsse ma tale «mito apocalittico» avvantaggiò potentemente il cristianesimo); le speranze di Lutero e Calvino (deluse, ma produttive); i «quadri incantatori» della Rivoluzione francese che avevano entusiasmato i primi adepti (gli sviluppi successivi non sono stati all'altezza, ma produsse comunque una trasformazione profonda); le idee di Mazzini (si disse che perseguiva una «folle chimera», eppure senza di essa l'Italia non sarebbe mai diventata unita e indipendente)[48].

un'energia politica» (C. Schmitt, *Romanticismo politico*, ed. it. a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1981, p. 236). Come spesso capita in Schmitt, però, la formula brillante ha un margine di ambiguità: si tratta di capire se il mito politico esprima un'energia politica che già c'è, emergente da chissà quale insondabile scaturigine (mi sembra che la visione schmittiana vada in questa direzione), oppure se possa contribuire in modo decisivo a suscitarla, in virtù della sua intrinseca forza (come pensa Sorel).

[47] G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* (1908), trad. it. in *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Torino, UTET, 1963, p. 213.

[48] Ivi, pp. 216-217.

I miti sono «mezzi per agire sul presente»[49]. Non volendo contare sulla mediazione politico-rappresentativa, che punta sulla credenza nelle «forze magiche dello Stato»[50] e temendo i rischi di accomodamento riformista impliciti nell'istituzionalizzazione, Sorel è costretto ad accollare integralmente al mito la funzione di collante sociale e allo sciopero generale quella di organizzazione politica. Si paga un prezzo in termini di stabilità e continuità dell'azione politica, ma «la sparizione del dominio capitalistico è inconcepibile se non si suppone un ardente sentimento di rivolta che domini incessantemente l'anima operaia». Ovvero l'obiettivo di una politica di cambiamento non può essere mantenuto se non con una sorta di mobilitazione emotiva permanente, quasi estetica. Per alimentare una politica ad alta intensità, quale quella che Sorel prospetta, occorre tenere viva la «scissione». Egli riconosce, con Le Bon, che le masse non sono necessariamente votate ai mutamenti, che spesso finiscono per affidarsi a «un Cesare». Perché ciò non accada occorre che sia vivo il concetto di lotta di classe, cioè che il conflitto sociale sia reso evidente e costantemente rilanciato[51].

La «piccola scienza» positivistica non comprende lo spirito umano. Contro il moderatismo perbenista dell'epoca, Sorel non esita a riabilitare metafisica, religione, mistero, ma – e questa è la sua sfida innovativa – non in chiave oscurantista, bensì per alimentare il desiderio di alternative. Manifestando tra i primi quell'inquietudine eretica che sarà il segno caratteristico del primo ventennio del Novecento, anticipando talune ambigue commistioni che saranno proprie della rivoluzione conservatrice, Sorel si spinge rischiosamente sul crinale tra rivoluzione e tradizione. In un quadro sociale apparentemente intrascendibile, ma affetto da disagio e tensioni striscianti, anche Sorel (come faranno più tardi Horkheimer e Adorno, in un contesto diverso) nota come il cattolicesimo, avendo mantenuto la sua radicale differenza rispetto al liberalismo e allo scientismo, sia diventato un rifugio di alterità:

> Non sembra affatto che le religioni siano sul punto di sparire. Il protestantesimo liberale muore perché ha voluto a ogni costo spianare la teologia cristiana al livello di esposizioni perfettamente razionalistiche [...]. Il cattolicesimo, nel XIX secolo, ha ripreso straordinario vigore, non avendo voluto abbandonare niente. Esso ha rafforzato ancora i suoi misteri e, ciò è curioso, sta guadagnando terreno negli ambienti colti, che si ridono del razionalismo una volta di moda nelle università[52].

Come la religione, anche l'arte custodisce un resto di «assoluto» irriducibile. Non a caso, dell'arte non si può fare «scienza»: «l'impossibilità di discorso proviene dal fatto che l'arte vive soprattutto di misteri, di sfumature, di indeterminato». In ogni insieme di una certa complessità si deve distinguere «una

[49] Ivi, p. 218.
[50] Ivi, p. 221.
[51] Ivi, pp. 226-227.
[52] Ivi, p. 239.

regione chiara e una regione oscura», e questa è «forse la più importante»[53]. È un errore pensare che questa parte debba scomparire in virtù del progresso dei lumi. Acutamente, Sorel coglie come ogni ideologia politica, soprattutto se di trasformazione radicale, abbia un rapporto con quella «regione oscura». Il socialismo in modo particolare, perché partendo dall'elemento della produzione, si trova a confrontarsi con una dimensione profondamente «metafisica» della prassi umana: «il socialismo, necessariamente, è cosa molto oscura, poiché tratta della produzione, cioè di quanto vi è di più misterioso nell'attività umana». Ma questa «oscurità», che determina quasi un senso di estraneità verso le dinamiche incomprensibili dell'economia, per Sorel (certo non privo di ottimismo della volontà) è superabile attraverso una politicizzazione complessiva che sposti il conflitto su un altro piano (quello definito dal mito politico e dall'azione che è in grado di suscitare) e sia così in grado di produrre soggettività unificando in un «tutto indivisibile» i subalterni. La politica «intensa» non è un'equazione, ma l'assunzione di un rischio: un vero cambiamento di sistema, soprattutto quando i margini di manovra del vecchio assetto vanno esaurendosi, non può essere frutto di calcolo e ponderazione, ma è uno scarto, una «catastrofe»[54]. Naturalmente il problema è il punto di caduta della situazione catastrofica, il tipo di uscita che si determina: un nodo che nella spinta alla mobilitazione è poco presente a Sorel e che sarà invece oggetto della riflessione di Gramsci, sulla base dell'esperienza della «rivoluzione passiva» fascista. Un nodo che la crisi apparentemente senza alternative del modello neoliberale contemporaneo potrebbe riproporre. Al di là dello specifico contesto nel quale si inserisce la riflessione di Sorel sul mito politico e delle coordinate attivistico-rivoluzionarie del suo pensiero, la questione permanentemente aperta per ogni politica che non si rassegni alla meta-ideologia che decreta l'assenza di alternative è quella della natura e delle modalità di costruzione di *soggettività politiche agonistiche*. Indubbiamente il mito come supporto alla razionalità politica, la considerazione degli elementi spirituali quali fattori politici primari, il rifiuto dell'economicismo, il ruolo dinamico dei movimenti sono risorse preziose. Ma occorrono anche organizzazione e decisione: nella nostra prospettiva, neppure una «politica agonistica»[55] può permettersi di uscire dalla logica della *rappresentazione* e della *mediazione politica*. Semmai, l'obiettivo realistico è quello di incidere sulla loro qualità e vitalità, grazie a una dialettica costante tra «alto» e «basso», istituzioni e istanze sociali, in una sorta di pedagogia reciproca. E poi: il conflitto è certamente un elemento vitale imprescindibile, ma può essere rilanciato all'infinito, senza dissiparsi? Non è inevitabile che sia soggetto a un movimento pendolare, non necessita esso stesso di vincoli, senza per questo spegnersi?

[53] Ivi, p. 240.

[54] Ivi, pp. 244-245.

[55] Sulla nozione cfr. Ch. Mouffe, *Sul politico*, trad. it. a cura di S. D'Alessandro, Milano, Bruno Mondadori, 2007; Id., *Agonistic*, London-New York, Verso, 2013.

Sorel rifiuta lo «sciopero generale politico» (cioè, nel suo linguaggio da sindacalista rivoluzionario, un'azione politica «rappresentativa»), perché unisce dati di natura economica con altri elementi: tutto dipende dall'abilità con la quale vengono messi insieme particolari eterogenei. Il genio dei demagoghi crea «coalizioni tra gruppi di scontenti»[56] (populisticamente, diremmo oggi). Ma ciò apre solo la strada a gelosia, risentimento, passività:

> Il sentimento di rivolta che si riscontra nelle classi povere si colorerà allora di una tremenda gelosia. I nostri giornali democratici coltivano questa passione con molta arte, considerandola il mezzo migliore per abbrutire la loro clientela e legarla a sé; essi sfruttano gli scandali che si verificano nella società dei ricchi, solleticano nei loro lettori il gusto barbaro di gioire al vedere la vergogna penetrare nelle dimore dei grandi della terra[57].

Ma come può una «massa comandata»[58] uscire dalla logica del dominio (che sia tradizionale o demagogico) e farsi soggetto politico? Al di là dell'operatività della risposta, ciò che interessa sono le motivazioni su cui Sorel insiste, caratterizzate da una miscela di elementi identitari di gruppo e di protagonismo individuale: eroismo, gloria, senso di missione, contrapposizione militante, *epos*[59]. Lo sciopero generale sindacalista presenta il massimo di analogie con la guerra concepita eroicamente, per la gloria, come nella storia classica (differentemente dalla guerra di conquista per vantaggi materiali)[60].

Dal punto di vista delle relazioni sociali, Sorel si chiede come sia possibile concepire il passaggio dagli uomini odierni allo stato di produttori liberi che lavorino in una officina priva di padroni[61]. Cioè come sia possibile sovvertire e riorganizzare dalle fondamenta il sistema economico-produttivo, per rovesciare le sue modalità di assoggettamento ed evitare che si replichino. Anche qui la risposta di Sorel non è tanto interessante in sé, come opzione pratica, ma per ciò che rivela:

> [si può partire] da alcune stranissime analogie che esistono tra le qualità più notevoli dei soldati che parteciparono alle guerre della Libertà [prenapoleoniche, n.d.r.], quelle che produce la propaganda in favore dello sciopero generale e quelle che si devono esigere da un lavoratore libero in una società altamente progressiva[62].

[56] G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., pp. 258-259.

[57] Ivi, p. 266.

[58] Ivi, p. 267.

[59] «Io non appartengo a coloro che considerano il tipo acheo, cantato da Omero, l'eroe indomito, fiducioso nella sua forza e che si colloca al di sopra delle regole, come destinato a sparire in avvenire» (ivi, p. 352).

[60] Ivi, p. 270.

[61] Ivi, p. 358.

[62] Ivi, p. 360.

È una sorta di palingenesi antropologica: la valorizzazione di una soggettività trasformata, in grado di rigenerare se stessa. Si creano così le condizioni per una sorta di eroismo diffuso, grazie al quale ciascuno può riconoscersi come singolo attore, con la propria unicità, di un'epica sociale comune: «Durante le guerre della Libertà ogni soldato si considerava un *personaggio* avente un compito di molta importanza nel corso della battaglia e non già soltanto un pezzo in un meccanismo militare affidato alla direzione sovrana di un capo»[63]. Lo stesso punto di vista qualitativo e individualistico si ritrova nei gruppi operai che si sono appassionati per lo sciopero generale: «lo sciopero generale, esattamente come le guerre della Libertà, è la manifestazione più clamorosa della *forza individualistica all'interno delle masse ribelli*»[64]. Sono *miti radicali del soggetto* quelli che Sorel prospetta. La rivendicazione del mito politico contro una società moderna divenuta apatica, ingabbiata nel determinismo, si accompagna alla valorizzazione dell'individualizzazione propria delle società post-tradizionali (quindi a un altro aspetto della modernità, che viene giocato contro l'economicismo e il positivismo), sia pure in una versione molto movimentista. Naturalmente, nella fase della rottura politica, della trasformazione, questo eroismo individualizzato di massa può effettivamente funzionare. Ma dopo? Quando si tratterà di assicurare quotidianamente la produzione? Qui si collocano le riflessioni forse utopistiche (ma certo non prive di interesse oggi, nella crisi della società del lavoro) sulla figura del produttore libero in un'officina altamente progredita[65], la cui invenzione è simile a quella «artistica» e la cui cura per l'esattezza (di prodotti di alta qualità) rivelerebbe uno sforzo verso il meglio senza guardare alla ricompensa personale, così come avveniva in grandi opere collettive e individuali quali le grandi cattedrali medievali, le imprese militari, le invenzioni. Ma il progresso economico può assicurare gloria? Vi è, si chiede dubbioso Sorel, «un'epopea economica che possa entusiasmare i lavoratori?»[66]. L'economia, potremmo aggiungere, potrà mai dare quello che prometteva la religione? Può essere «mitica»? A distanza di più di un secolo, nell'utopia rovesciata del neoliberismo, il capitalismo che si è fatto religione ha prodotto i miti tristi e asociali dell'imprenditore di se stesso (in lotta contro tutti gli altri) e del debito come colpa.

5. Secolarizzazione e risorgenze del mito

Nella seconda metà del Novecento, alcune figure di punta della coscienza europea si sono poste il problema di collocare il mito all'interno dell'indagine sullo statuto della modernità e sul razionalismo occidentale. Hans Blumenberg, ad

[63] *Ibidem*.
[64] Ivi, p. 364.
[65] Ivi, pp. 364 ss.
[66] Ivi, p. 371.

esempio, ha offerto una rilettura filosofica del mito[67] che, recuperandone la funzione significante, ne mostra la familiarità inattesa con la società post-tradizionale. Per Blumenberg la significatività è la prestazione della narrazione mitologica: assicura attendibilità, certezza, realismo, fede, intersoggettività contro la caducità e il disordine. Come si vede, in realtà si tratta di prestazioni del mito differenziate, che mettono insieme sfere distinte e non necessariamente sovrapponibili: una è relativa alla conoscenza, un'altra al sistema di credenze, un'altra ancora alla dimensione identitaria e riconoscimentale. Sapere, religione, politica sono tutti ambiti investiti dal mito, nella misura in cui esso è una primordiale risposta al problema ontologico. Il mito è un fondamento infondato, che mira a istituire chiarezza sugli inizi, a spiegare la realtà sociale mostrandone l'origine, che in quanto tale non può che darsi come «immediata». Ma a partire da essa si inaugura un processo di elaborazione che si riverbera retrospettivamente, generando un riconoscimento razionale del «fondare». Una funzione che è già un pezzo del *logos* e non il suo opposto, come la razionalità illuministica ha voluto credere[68]. L'infondatezza del fondamento non implica la sua delegittimazione. Tale caratteristica, che è particolarmente evidente nel Moderno, appartiene in realtà già al mito e al suo legame con il *logos*: il Moderno è in linea di continuità con il mito-*logos*, ma in un giudizio di valore rovesciato rispetto all'interpretazione di *Dialettica dell'Illuminismo*. Dunque il mito appartiene alla sfera della legittimazione. È lecito domandarsi come si ponga rispetto alla «legittimità dell'età moderna», difesa da Blumenberg: è ancora un fattore di legittimazione, o è superato? In effetti, né l'una né l'altra cosa, perché il mito viene metabolizzato dalla ragione moderna nella misura in cui questa non gli è estranea. Da un certo punto di vista, il paradigma della modernità elaborato da Blumenberg trova proprio nella sua interpretazione del mito un analogo: poiché l'autoaffermazione del Moderno non è una *tabula rasa* mitica (decisione) che inevitabilmente paga dazio al passato tradizionale, incorporando un elemento teologico-politico (come sostiene il paradigma della secolarizzazione[69]), ma è frutto di un'autoelaborazione «legittima» che produce per via di mediazione, attraverso passaggi successivi, la propria autosufficienza, anche la modernità è dentro l'elaborazione del mito come parte del *logos* (semmai è solo una sua versione più radicale).

Marcel Gauchet in *Il disincanto del mondo* (un'opera certamente discutibile nel suo apparato *weltgeschichtlich*, ma con la quale è ineludibile il confronto) ha sviluppato una serie di riflessioni di straordinario interesse sul rapporto tra mito, religione e politica. Ripercorrendole, arriveremo alla conclusioni del nostro ragionamento. Contro la precomprensione della storia come passaggio

[67] Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it. a cura di B. Argenton, Bologna, Il Mulino, 1991.

[68] Cfr. C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

[69] Ciò emerge chiaramente nel confronto critico con Schmitt: cfr. H. Blumenberg – C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, a cura di A. Schmitz – M. Lepper, trad. it a cura di M. Di Serio – O. Nicolini, Roma-Bari, Laterza, 2012.

«da un ordine integralmente subito verso un ordine sempre maggiormente voluto»[70], Gauchet sottolinea come il pensiero mitico sia altamente sofisticato ed efficace, e perciò capace di organizzazione sociale (come mostrano le società senza scrittura indagate da Levi Strauss). È quindi fuorviante equipararlo a un pensiero allo stato selvaggio, spontaneistico, puramente legato a una fase iniziale dello sviluppo umano. Un abisso ci separa dalle nostre origini pre-storiche. Le vestigia dell'umanità arcaica arrivate fine a noi si riferiscono invece a società già pienamente civilizzate. Tra noi e le società governate dal mito c'è dunque tanto identità quanto discontinuità: la prima è segnalata dalla religione, la seconda dall'assenza dello Stato. Nelle società cosiddette «primitive» il religioso occupa tutto lo spazio, anche quello che poi sarà occupato dallo «Stato». L'emergere dello Stato costituisce l'evento più importante della storia umana: grande trasformazione, in virtù della quale «tutti gli elementi del meccanismo precedente si ritrovano nel meccanismo successivo, diversamente ripartiti e collegati»[71]. Il politico riarticola il religioso in quanto forma ordinatrice dell'umano, non c'è alcuna condizione primigenia naturale di giustizia che il politico venga ad abolire. Ciò significa, a nostro parere, che il rapporto con il sacro (garantito originariamente dal pensiero mitico), quale fattore esterno e separato in grado di strutturare l'ordine sociale, rappresenta una sorta di costante storico-antropologica, che può essere trasformata e riarticolata nell'immanenza, ma non aggirata risalendo a una preistoria prepolitica (che sarebbe in realtà presacrale) o abolita (nella post-storia?). Il mito politico è una riattivazione mondana, analogicamente funzionale, del religioso, nel campo dello Stato/politico, che originariamente era assorbito dal religioso. Ciò può accadere proprio perché il campo del religioso e quello del politico sono di fatto identici, prima della loro differenziazione sistemica. E soprattutto perché, anche dopo di essa, rimane un comune ancoraggio. Per Gauchet «vi è, nella storia, del trascendentale»[72]: le condizioni stesse di possibilità di uno spazio umano-sociale, d'una identità personale e collettiva. Le religioni forniscono la chiave della disposizione delle società, un sistema coerente delle società prima dello Stato (non a caso la sociologia ha nel fenomeno religioso uno dei propri oggetti privilegiati, che si accompagna più o meno consapevolmente alla presupposizione di una «sostanza sociale autonoma»). Nelle società prestatuali (cioè prepolitiche), nelle quali la religione è centrale, «nulla di ciò da cui siamo governati, nulla del nostro agire quotidiano, è da noi, bensì da altri da noi, d'altra specie, i quali lo fissarono in tempi pur essi altri, di cui non c'incombe che di preservare il retaggio e di ripetere la lezione sacra»[73]. C'è un vincolo consustanziale tra dimensione religiosa e fatto sociale: l'alterità sacrale fornisce al gruppo il mezzo per fondarsi, cioè esprime e istituisce a un tempo la «superiorità d'essenza dell'essere collettivo

[70] M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, trad. it. a cura di A. Comba, Torino, Einaudi, 1992, p. XII.

[71] Ivi, p. XVI.

[72] Ivi, p. XX.

[73] Ivi, p. XXI.

rispetto alle sue componenti individuali»[74]. In quanto senso, la religione è una «costante», per quanto storicizzata. In essa è custodita l'ambivalenza tra ordine oggettivo ed esperienza soggettiva, legge e negatività. La religione originariamente è spossessamento radicale, esperienza dell'integrale alterità del fondamento, permanenza intangibile dell'ordine. È allo stesso tempo regolarità e radicalità, «rifiuto religioso di se stessi». Ma il religioso è «tutta intera l'energia del negativo rigirata a favore dell'accettazione e del proseguimento della legge stabilita». Hegelianamente, il tragitto verso il cristianesimo moderno è una riappropriazione della sorgente del significato e della sede della Legge, originariamente respinte fuori della portata degli attori umani[75], cioè l'interiorizzazione della decisione come fato. Ma lo spossessamento che era proprio del mito garantiva stabilità. Invece la soggettivazione come riappropriazione del senso alienato, separato, destabilizza. Tuttavia, la fluidificazione dell'ordine sociale apre spazi di senso non eteronomo ai soggetti e consente una rilegittimazione su basi nuove. Il problema è come si ridefiniscono i rapporti tra politico, religioso (dopo il religioso) e cultura secolare: saranno anche le difficoltà di tale ridefinizione a rimettere ripetutamente in campo i miti.

Per Gauchet la nascita dello Stato, l'avvento del dominio politico, inseriscono obiettivamente il confronto sul senso e la legittimità dell'insieme sociale nel cuore del processo collettivo: «con l'apparizione dello Stato, l'Altro religioso entra nella sfera umana»[76] (ancora un'eco hegeliana). Nel cuore del visibile e dell'accessibile, c'è un'esplicita rispondenza dell'altrove istituente (che si tratti dell'investitura di un luogo, di un'istituzione, di un'individualità): si ha così l'implicazione del divino nelle vicende umane sotto forma di potere. Ciò rende gli dei contestabili e apre la strada alla scissione politica, al movimento. Lo Stato è un trasformatore sacrale: la sua «logica recondita» è quella di essere «un'impresa intrinsecamente produttrice di religione»[77]. Nel senso che crea uno spazio aperto – perché teologico-politico, sottratto all'immutabilità intangibile del mito – per un ascolto dissidente, per una parola di rottura, per la predicazione instauratrice. C'è dunque una *dinamica della trascendenza* i cui passaggi hanno strutturato le nostre società. Producendo un pensiero della totalità come tale (dal molteplice dei miti pagani all'Uno), essa ha reso possibile la dissociazione universale-particolare e quindi la contrapposizione del pensiero speculativo al pensiero mitico[78]. La dialettica tra visibile istituito e invisibile istituente ha condotto a chiedersi quanto valga il mondo, in rapporto al suo Altro: svalutazione e valorizzazione del mondo convivono, così come individualismo ascetico e olismo integratore, dogma ed eresia[79]. Inoltre secondo Gauchet la trascendenza conduce, anche se può apparire un paradosso, a una riduzione

[74] Ivi, p. 5.
[75] Ivi, pp. 7 ss.
[76] Ivi, p. 26.
[77] Ivi, p. 40.
[78] Ivi, p. 47.
[79] Ivi, pp. 48-49.

dell'alterità e alla promozione dell'interiorità: il politeismo pagano sembra avvicinare il divino ma in realtà ne sancisce la separazione. Mentre il sorgere della trascendenza con il monoteismo lo avvicina agli uomini: «l'immanenza suppone in realtà la scissione irrimediabile nei confronti del fondamento, mentre la trascendenza lo avvicina e lo rende accessibile»[80]. Se si assume la trascendenza di un Dio personale, esso diventa inevitabilmente Dio intelligibile (all'ortodossia, come all'eresia), con il quale siamo in rapporto. Naturalmente è bene ribadire (con più insistenza di quanto faccia Gauchet) che cambia molto che si tratti dell'uno o dell'altro caso: l'ortodossia istituzionale ha cercato di frenare – e non a caso – le potenzialità del dio intellegibile, del dio-uomo intimo a noi stessi. Non solo: per Gauchet sembra esservi uno spiegamento simultaneo del principio dell'immanenza (razionalità autonoma del mondo) e di quello della trascendenza (differenza divina). Ma così si rischia di occultare o comunque non cogliere la tensione tra immanenza e trascendenza, le contraddizioni che il loro nesso dialettico innesca[81]. C'è un'autonoma eccedenza che entra in tensione con la tradizione e la religione (anche cristiana), nell'autocostituzione della soggettività moderna come modalità di autotrascendimento. Come ha mostrato Hegel nell'Introduzione ai *Lineamenti*, l'operare produttivo della negatività dello Spirito necessita della frattura della volontà. Essa non è implicita, ma deve manifestarsi attraverso una decisione che non è già data e garantita in partenza. Soprattutto, non è un esito spontaneo, un mero riflesso della dialettica del divino. La soggettività politica moderna, come mostra il *Leviatano* di Hobbes, incorpora un residuo mondanizzato di sacro, di presupposto, ma appunto come artificio teologico-politico (sovranità), non come persistenza o sdoppiamento del divino. In questo senso il Moderno è la radicalizzazione estrema della sostituzione del religioso (alle cui spalle era il mito) da parte del «politico», che determina un salto qualitativo. C'è un che di cruento – e se si vuole di mitico – nella neutralizzazione/incorporazione mondana della trascendenza che rende possibile artificiosamente l'ordine immanente. Non solo: non basta la differenza divina, per istituire quella umana. Occorrono dei gesti autonomi, autoaffermativi, perché si generino soggettività eretiche. Il fatto che questo processo si svolga in rapporto – oppositivo o di interiorizzazione «eretica» – con la trascendenza non toglie che la differenza divina da sola è insufficiente. È il corpo a corpo con essa – che è in ogni caso rapporto di trasformazione, di contrasto o appropriativo – a renderla produttiva. Il doppio movimento trascendente-immanente che instaura la modernità vede i singoli non come spettatori o comparse, ma come protagonisti. Ed è impossibile negare che il fiorire della differenza soggettiva attinga a fonti proprie. Tra l'altro, le guerre di religione, e in particolar modo le esperienze eretiche aperte dalla Riforma, non solo confermano storicamente la centralità del conflitto interno alla

[80] Ivi, pp. 51-52.

[81] Presenti invece in Cartesio e in Hegel (ivi, p. 62): a mio avviso non per un errore prospettico, come vuole Gauchet, ma in virtù della comprensione del carattere costitutivo della tensione trascendenza-immanenza nella modernità, che viene perciò mantenuta.

dialettica trascendenza-immanenza, ma mostrano come nelle figure di irriducibilità radicale si trovino le matrici tanto dell'identità quale fedeltà a sé (magari mediata da un rapporto intimo e diretto con un dio – o *daimon* – personale ed esigente), quanto degli stati devozionali che anticipano le religioni politiche[82] della modernità dispiegata, con il ritorno del mito in chiave politica. Se non si insiste su questi punti, si corre il solito rischio di retrodatare eccessivamente la genesi degli apparati della modernità e perdere lo specifico elemento di discontinuità insito nella metafisica moderna.

Nell'interpretazione di Gauchet, la teologia politica è una conseguenza del passaggio dal mito al *logos*. C'è un parallelismo tra l'incarnazione, che apre la via alla secolarizzazione come teologia politica moderna[83] e la rottura dell'ordine del mito. Ma non avrebbe senso intendere la formula «dal mito alla ragione» come progresso dalle tenebre alla luce, dall'ingenuo al complesso. Mito e trascendenza sono due modalità parallele e inverse di articolare lo stesso problema, la strutturazione del senso istitutiva dell'ordine sociale[84]. Il principio determinante è in entrambi i casi necessariamente esterno alla realtà da determinare. Ma la soggettivazione del senso prodotta dalla trascendenza (prima del divino, poi come conseguenza del «politico»), la quale si riflette in un più generale processo di soggettivazione (dell'autorità, delle forme di pensiero, delle pratiche sociali), serba una sovversione che rende possibile l'appropriazione dal basso del presupposto e l'uscita dalla religione come compimento del destino del cristianesimo:

> questo passaggio dal puro passato alla presenza pura equivale al rovesciamento del concepibile in materia di fondamento e, più ancora, al ribaltamento punto per punto del rapporto degli uomini con il supremo centro di significato del loro universo: mentre la determinazione dell'origine, in quanto tale impenetrabile – ha avuto luogo, non se ne può dire nulla di più – non è che da asserire e ripetere, l'intelligenza divina certo fondamentalmente insondabile, è nondimeno essenzialmente accessibile nei suoi risultati mediante la necessità e la perfezione che presiedono alle sue opere. La divinità dispiegata nell'assoluta congiunzione con se stessa che contrassegna la sua estrema separazione nei nostri confronti, ci lascia questo mondo da comprendere nella sua totalità, da penetrare nelle sue più intime articolazioni e da cambiare da cima a fondo[85].

Tutta l'affresco di Gauchet mira a leggere la secolarizzazione non come freno, ma come motore della società moderna. In quanto processo di mondanizzazione della trascendenza, il cui avvento aveva determinato l'affrancamento dal mito, non trattiene a sé il mondo, ma ce lo consegna.

[82] Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

[83] «La religione dell'Incarnazione è fondamentalmente una religione dell'interpretazione» (M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 104).

[84] Ivi, pp. 71-72.

[85] Ivi, pp. 72-73.

Ponendo in rapporto mito, trascendenza e politica, Gauchet propone una genealogia della democrazia più convincente di quella liberale: con il potere sovrano moderno, che per quanto possa sostenere il suo «diritto divino» non rende più presente carnalmente l'invisibile, ma anzi ne configura l'assenza, si materializza «l'indipendenza ontologica del corpo politico e il suo potere di dar leggi a se stesso». La secolarizzazione rende problematico per il potere esprimere un principio di esteriorità rispetto al corpo collettivo: può solo rappresentarne l'identità interna. L'esito democratico era implicito nella sua legittimità. Per un verso, si rivendica alla trascendenza la democrazia come portato conseguente della modernità (in un certo senso il Dio cristiano è «democratico»). Ma tale dinamica contiene un'autocontraddizione, che non è solo della religione cristiana, ma investe la politica stessa nella sua autonomia e «trascendenza» laica. Anche in questo caso si sentono gli echi della tesi di Böckenförde sullo Stato secolarizzato: lo Stato moderno «produce in modo suicida l'indipendenza degli individui mentre continua a considerare come base il primato dell'ordine sociale»[86] (si avvertono qui anche echi nietzscheani, seppur in un contesto di senso del tutto diverso).

L'instaurazione del funzionamento democratico si è rivelata difficoltosa, perché comporta l'elaborazione del lutto per la perdita dell'ideale di un sé sociale presente immediatamente a se stesso[87]. Del resto, con una forzatura discutibile, per Gauchet anche l'artificialismo individualista del contrattualismo poggiava su un resto di rappresentazione antica di esistenza del vincolo sociale: la coincidenza (cosciente) dell'atomo con il tutto, la congiunzione (mediata) della comunità politica con il suo principio istitutivo. Ed è sempre all'interno della società assoggettata che è stata elaborata l'invenzione del «sociale soggetto»[88]. Si comprende pertanto perché la realizzazione della società soggetta solo a se stessa sia andata contro se stessa, cioè contro il suo modello ideale[89]. Infatti, anche nelle società democratiche l'eteronomia non scompare: non può mai scomparire del tutto, perché l'istituzione del sociale è politica. Il potere ha sempre un duplice carattere – effettivo e simbolico – non è mai mero riflesso o strumento di dominio sociale: deve essere riconosciuto, quindi si salda all'autorappresentazione complessiva della società. Il problema è che nella società democratica contemporanea le forme dell'eteronomia hanno un carattere integralmente mondano: la naturalizzazione dell'economico; i diritti umani. Si tratta di nuove forme di sacralizzazione post-religiosa. La crisi del «mito moderno» (cioè del fondamento autoprodotto, che per Gauchet è un portato della dinamica della trascendenza) determina il fiorire di miti compensativi. I rimedi non possono che essere indiretti, interni alla contraddizione della democrazia come forma compiuta della modernità (cui non ci si può sottrarre né semplicemente contrapporre dall'esterno): l'educazione, la critica dell'ideolo-

[86] Ivi, pp. 63-65.
[87] Ivi, p. 249.
[88] Ivi, p. 252.
[89] Ivi, p. 254.

gia liberale, la ricostruzione delle condizioni del simbolico. Resta aperto l'interrogativo sull'agibilità di uno spazio di azione politica attiva e non reattiva, che miri a ricostruire un vincolo collettivo nuovo. Soprattutto, questo vincolo collettivo in grado di «trascendere» il particolarismo sociale e individuale, può essere prodotto a partire dall'immanenza, dalla sua integrazione, e non con l'illusione di una stretta d'autorità? In fondo lo Stato democratico-sociale ha garantito quel vincolo proprio attraverso un allargamento integrativo delle sue basi sociali e culturali. Ma ciò è accaduto anche grazie ai miti politici veicolati da soggetti politici riconosciuti nella loro legittimità, nel quadro offerto dalla positivizzazione di depositi di senso normativi nelle costituzioni, che per tenere non possono rappresentare solo una cornice formale, ma debbono esprimere un plusvalore simbolico e culturale[90].

6. Conclusioni

Proviamo a trarre alcune indicazioni sintetiche da questo lungo quanto parziale percorso. Il mito ha natura ambivalente. Da un lato rinvia al presupposto assolutamente indisponibile: il suo contenuto è quel presupposto o perlomeno ne è la manifestazione. Ma allo stesso tempo è già urbanizzazione del presupposto originario (come suo racconto, che lo rende comunicabile, operando una mediazione su di esso). Paradossalmente il successo della dialettizzazione del mito, che apre alla costruzione del simbolico – prima religioso, poi politico – produce un esito contraddittorio, cioè l'impossibilità della società (la cui istituzione era il fine del mito-*logos*, e poi del religioso-politico). L'eteronomia assoluta appartiene a una dimensione arcaica – mitica, appunto – di cui nulla sappiamo e che è inattingibile. L'eteronomia possibile (e necessaria) a partire dal transito mito-*logos* e dalla edificazione della società attraverso un senso religioso umanizzato (e poi lo scarto della teologia politica moderna) è comunque un'eteronomia mediata, costruita. Con la compiuta autonomizzazione della sfera politica (e degli ordinamenti normativi), tale immanenza dell'eteronomia, ovvero la sua natura di artificio dal basso, risulta evidente e viene condotta alle estreme conseguenze: la democrazia diventa l'unico orizzonte di senso possibile proprio perché è l'eteronomia finalmente appropriata, in quanto costruita dal basso. Ma il dubbio è se ne resti ancora un po', di eteronomia – quel *minimum*

[90] Il simbolo è un «terzo», quindi per un verso è esterno alle parti, ma allo stesso tempo le deve legare (sul tema, cfr. G. Zagrebelsky, *Simboli al potere*, Torino, Einaudi, 2012). Negli ordinamenti post-tradizionali questa trascendenza è interna, deve essere «prodotta» dal basso e sostenuta da credenze collettive capaci di farsi «egemoniche». Miti e simboli sono di fatto molto simili funzionalmente, nelle società post-tradizionali e secolarizzate. Anzi spesso il simbolo sembra fare le veci del mito. Dal punto di vista storico-concettuale, sarebbe scorretto sovrapporli e sorvolare sulle differenze: il mito ribadisce l'origine, i simboli sono mezzi di riconoscimento di un ordine processuale. Ma operativamente il simbolo «tiene insieme» in un terzo elemento «rappresentativo», unificante, così come il mito offriva un terreno comune e indiscusso sul quale poggiare. E spesso i simboli si radicano in un sostrato mitico.

necessario a consentire un ordinamento politico delle forme di vita (anche della forma di vita democratica) –, oppure se quel nucleo di senso che ci trascende come singoli, a cui non possiamo non attingere come collettivo, si sia esaurito.

Il mito in politica è stato tanto uno strumento di controllo sociale, quanto la fonte di una «mobilitazione» altrimenti non attivabile con le sole risorse dell'analisi politica razionale e dell'azione istituzionale. Tale mobilitazione mitopolitica è stata spesso strumentalizzata o ingovernabile, con esiti catastrofici. Ma non si può negare che nelle democrazie costituzionali novecentesche (soprattutto nella loro fase propulsiva) la costruzione razionale del mito politico abbia invece svolto una fondamentale funzione pedagogica di integrazione sociale e almeno parziale emancipazione. Tale vitalità politica del costituzionalismo democratico-sociale, oggi contrastata e isterilita in Europa, conosce non a caso altrove (ad esempio in Sudamerica) una nuova e per certi aspetti originale stagione, sostenuta da un *surplus* simbolico.

Per l'Occidente, fino al 1989, il problema era contrastare il carattere assorbente di miti politici assoluti. Oggi, al contrario, predomina la volatilità manipolatoria di miti *light*, ovvero di icone-spot, che offrono *storytelling*, narrazioni passivizzanti per impaurire/rassicurare, marketing illusionistico della speranza, distrazioni di massa. Anche questa tendenza non fa bene alla democrazia, perché ne infragilisce la legittimità e alimenta il pendolo delega in bianco-delusione-rabbia immediata. I miti politici per essere efficaci devono operare dentro una struttura, saldare una rete di relazioni sociali e di pensiero. La costruzione di miti politici non si esaurisce nella personalizzazione della politica (pur implicando figure-simbolo). Ma il venire in primo piano sulla scena pubblica di simboli post- o a-politici (che appartengono ad altre aree: sport, spettacolo, icone pop, testimoni, vittime, storie personali esemplari, «eroi» del quotidiano) si riflette sulle leadership politiche, nel senso della costruzione di figure di potere post-carismatico di tipo mimetico (è uno di noi, sembra come noi) e tuttavia capaci di suscitare un certo grado di identificazione (o almeno curiosità, simpatia, vaga fiducia), proprio in virtù della loro bassa intensità politica, o della loro presentazione «non» (o addirittura «anti») politica.

Tutto ciò sembra alludere a una democratizzazione «controdemocratica»[91] del mito politico, che rischia di banalizzarlo e, a dispetto dei possibili usi populisti e anti-oligarchici, di renderlo agevolmente catturabile dall'immaginario neoliberale: un bisogno diffuso di miti che rischia di secolarizzarli integralmente in oggetto di consumo. Se la conseguenza della perdita dell'altezza e della distanza del mito politico (in questo senso si può parlare di democratizzazione) è che esso viene inglobato in un flusso puramente soggettivistico, tendenzialmente diffidente verso le istituzioni pubbliche, il rischio è che quella democratizzazione invece di rafforzare simbolicamente una politica autonoma, contribuendo a garantirgli prospettive di medio-lungo termine e autorevolezza, partecipi a sua volta della spoliticizzazione. La questione aperta è se, nelle

[91] Cfr. P. Rosanvallon, *Controdemocrazia*, trad. it. a cura di A. Bresolin, Roma, Castelvecchi, 2012.

pieghe della controdemocrazia, che esprime certamente un'energia dal basso di carattere anche «mitopoietico», sia pure ambivalente, sia possibile introdurre una correzione dall'interno, controegemonica. Insomma, queste tendenze possono essere interpretate nel senso di un'eclissi definitiva del mito politico, oppure come sintomo di una mancanza, di un bisogno inevaso di fratture nel lessico politico che rendano possibile un orizzonte di pensabilità di nuovi, diversi miti collettivi di trasformazione. Ma questi difficilmente potranno riproporsi efficacemente (se non in una dimensione reazionaria), secondo lo stilema puro e semplice della semplificazione verticale, della riduzione della «presa di parola», la quale produce sì, anche, *fiction* dell'esemplarità e mitologie *new age*, ma senza la quale difficilmente si determinerà una nuova mediazione post-tecnocratica.